

Pour une écologisation du concept de capacité d'Amartya Sen

Fabrice Flipo

L'œuvre d'Amartya Sen, prix Nobel d'économie 1998, ne cesse de grandir. Ses travaux font référence très au-delà de la seule science économique, dans le monde entier. L'Indien est même en passe d'être davantage reconnu comme philosophe que comme économiste. Sa pensée est riche et multiforme, ses implications sont multiples. La liberté et la justice sont un leitmotiv pour lui. Toutefois, un aspect reste peu abordé. Amartya Sen reste un théoricien ancré dans le paradigme économiste classique de la nature. Ce paradigme a deux faces. L'une présente la nature comme étant essentiellement composée de stocks monofonctionnels (ressources et environnement) dont la gouvernance est située en dehors de la sphère propre d'analyse de l'économiste, dans le politique. Ce sont des « conditions de marché », qui « environnent » les marchés. L'autre présente la technique comme étant uniquement le fruit du travail, purement artificielle. Sen reprend très largement cette vision. La biosphère et l'écologie n'apparaissent que de manière marginale, au détour d'une phrase, sans analyse approfondie. Les personnes et les sociétés ne participent pas de la nature. Si nature il y a, elle est située en périphérie, composée de stocks monofonctionnels et inépuisables. Pour une théorie de la liberté qui se veut universelle, c'est étonnant et très limitant. Sen ne rencontre jamais, ou presque, le problème de la soutenabilité écologique du développement. Ce problème est pourtant une hypothèque lourde sur la faisabilité du projet d'universalité du développement.

La crise écologique oblige aujourd'hui à rouvrir le concept de nature, un peu trop rapidement tenu pour établi par les théories économiques classiques, du marxisme aux approches néoclassiques. La nature n'est pas un stock et elle n'est pas seulement aux lisières des sociétés. À la lumière des différentes évolutions du savoir, en particulier sous la poussée de l'écologie au sens large, il serait plus adéquat de dire que la nature se présente comme un habitat, lui-même composé d'habitats. Les habitats sont des entités dynamiques et plus ou moins interdépendantes. L'action de l'être qui les habite a un rôle sur leur maintien comme sur leur destruction : habitats et habitants sont aussi interdépendants. Les conséquences d'une action sur l'habitat sont fonction du type et de l'échelle à laquelle cette action est entreprise. Les réactions peuvent être non-linéaires et chaotiques, avec des effets de seuil et des effets à plus ou moins long terme. Elles sont différenciées selon les lieux considérés, car les habitats sont uniques. Tous ces aspects ont une importance décisive sur la liberté.

Notre propos n'est pas tant de revenir sur un examen détaillé des concepts d'Amartya Sen que d'ouvrir quelques perspectives en matière d'usage de ces concepts dans les questions de développement durable. Après quelques rappels en la matière, nous analyserons la pertinence du concept de « capacités » lorsqu'on se fonde sur une théorie de la nature enrichie par les apports de l'écologie. Le concept, qui a permis de sortir du réductionnisme marchand, permettra-t-il aussi de sortir du réductionnisme économique, qui se contente d'envisager la nature comme un entrepôt de matériaux inépuisables ou pour le moins substituables entre eux ? Nous montrerons que oui, le concept de « capacité » se révèle bien adapté à la problématique écologique. Il permet de mieux saisir ce qui se joue aujourd'hui dans les relations internationales, et permet d'envisager la crise écologique sous un jour nouveau : celui des droits de l'homme. Cette voie prometteuse, tout juste émergente, ne demande qu'à être davantage creusée. Gageons qu'elle débouche sur un dépassement de l'économie en tant que science des richesses pour remettre à l'ordre du jour la question du bien commun.

Capabilités, libertés substantielles et libertés instrumentales

Amartya Sen définit le bien-être d'une personne comme sa « qualité d'être » (« *quality of the person's being*¹ »). C'est un état. Vivre peut alors être vu comme un jeu de fonctionnements interreliés, consistant en un ensemble de possibilités de faire et de possibilités d'être. Le bien-être est défini par son sens littéral : bien-être, c'est avant tout être bien, c'est pouvoir être d'une façon que l'on juge bonne. Sen ne rentre pas vraiment dans le détail des sources du jugement. Une bonne manière d'être, c'est un désir raisonné². L'essentiel est que les personnes puissent le définir elles-mêmes et que les autres personnes puissent en tenir compte.

Le concept de « capabilité » est la pierre angulaire de la pensée d'Amartya Sen. L'Indien la définit comme « un ensemble de vecteurs de fonctionnements, qui reflètent la liberté dont dispose actuellement la personne pour mener un type de vie ou un autre³ ». Analogue au pouvoir d'achat dans l'espace marchand, elle est un pouvoir d'être ou de faire. Elle se différencie de la « capacité » en ce qu'elle est réelle et actuelle. Une capacité peut s'actualiser ou non, cela n'a pas d'importance dans sa définition. Son actualisation peut être empêchée pour différentes raisons. La personne peut avoir le permis de conduire et ne pas avoir de véhicule, par exemple. La capabilité désigne l'ensemble des capacités qui peuvent librement s'actualiser, à tout instant, à volonté. La capabilité est quelque chose de disponible. L'approche selon les capabilités cherche à saisir le degré de bien-être permis par le monde dans lequel la personne évolue à un instant donné. Il s'agit d'un indicateur d'état.

Certains états sont recherchés pour eux-mêmes, ils ont ce que Sen appelle une « valeur intrinsèque ». Dans la voiture, ce que la personne cherche est la mobilité et non la voiture elle-même qui n'en est que le vecteur. L'approche selon les capabilités voit l'espace évaluatif en termes de fonctionnements et de capabilités de fonctionner. Avoir davantage de chaque capabilité signifie voir sa situation s'améliorer⁴ : pouvoir vivre plus longtemps, pour avoir davantage d'amis, voyager plus loin, manger davantage de plats agréables, être moins malade, etc. Mais la capabilité dépend aussi de l'état social. Avoir une voiture ne sert plus à aller plus vite quand l'espace est encombré par d'innombrables voitures. Dans sa quête d'une liberté maximale pour chacun, Sen en vient alors rapidement à distinguer la liberté en général de la liberté obtenue par contrôle direct⁵. En effet, certaines capabilités ne sont pas construites par la personne elle-même mais par la coopération sociale. Si la personne peut se déplacer en vélo, par exemple, c'est parce que quelqu'un d'autre a construit le vélo. Le vélo rend la personne capable de se déplacer plus loin avec la même fatigue. Elle peut emmener des charges plus lourdes. La démonstration pourrait être répétée avec tous les produits de la coopération sociale. L'administration postale, autre exemple, est elle aussi porteuse de liberté : la personne peut communiquer au lointain sans avoir à se déplacer.

Pour saisir ceci, Amartya Sen distingue deux sortes de libertés. Les libertés substantielles sont celles qui ont une valeur intrinsèque, tandis que les libertés instrumentales sont celles qui n'ont de valeur qu'en regard d'un but. Elles sont des moyens en vue d'une fin, et cette fin est la liberté substantielle. Avoir la liberté de se soigner, par exemple, n'a de sens qu'en regard de la liberté de vivre bien, en bonne santé. Les libertés instrumentales sont donc des libertés de second rang, en quelque sorte. Elles sont utilisées en vue d'autre chose qu'elles-mêmes. Tout l'art d'accroître la liberté dans une société réside alors dans l'agencement des libertés instrumentales individuelles, de manière à ce que leur combinaison produise un maximum de libertés substantielles pour chacun. La coopération permet de coordonner les libertés instrumentales que chaque être humain met à disposition pour l'œuvre commune. Dans ce processus, la valeur de la liberté de la personne ne disparaît pas : les valeurs sont toujours définies par rapport à l'agent, et aucun individu n'est entièrement soumis au collectif. Dans une société idéale, chaque personne pourrait participer à la

¹ A. Sen, 1992. *Inequality reexamined*, Oxford, Clarendon Press, 39.

² A. Sen, 1993. *Éthique et économie*, Paris, PUF, 57.

³ A. Sen, 1992, 40 : « a set of vectors of functionings, reflecting the person's freedom to lead a type of life or another » (notre traduction).

⁴ A. Sen, *ibid.*, 46.

⁵ A. Sen, *ibid.*, 64.

définition de l'activité publique de chacun, autrement dit, à l'organisation générale des libertés instrumentales, de manière à ce que chaque personne dispose d'un ensemble de capacités aussi étendu que possible. Il est important de noter que cet ensemble de capacités n'est pas optimisable. Il y a conflit, ou tout du moins incompatibilité entre les différentes valeurs car la poursuite de l'une entraîne souvent la détérioration de l'autre⁶. La figure la plus générale de l'accord collectif, comme de la décision individuelle, est donc le compromis. Le fait qu'il n'existe généralement pas de solution unique ou de priorité claire, sinon en cas d'urgence, n'implique pas l'absence de référence stable dans les jugements de valeur. Il n'y a pas, chez Amartya Sen, ce relativisme facile qui affirme que, puisqu'il est difficile d'établir des priorités, alors toute décision en vaut une autre. Au contraire, l'Indien tente de saisir le jugement moral dans toute sa complexité et avec toutes ses subtilités.

Dans cette conception morale, un droit n'est pas une obligation déontologique intransigeante et absolue. L'inconvénient majeur des conceptions strictement déontologiques est en effet de ne pas permettre de hiérarchiser les droits entre eux, puisque tous ont une urgence rigoureusement équivalente, ce qui ne permet pas de penser le compromis en cas de conflit. Sen saisit les droits comme des buts, des états possibles à atteindre, ce qui permet d'ouvrir la discussion sur les priorités à accorder à tel but par rapport à un autre. Il n'en reste pas moins que certains droits doivent pouvoir être atteints ou maintenus à tout instant. Ils correspondent en général à des aspirations universellement partagées, à un certain nombre de capacités minimales auxquelles la personne doit avoir accès car, sans elles, sa dignité est affectée. « On appellera "droits-buts" un système moral dans lequel le respect et la violation des droits sont compris parmi les buts, intégrés à l'évaluation des situations puis appliquées au choix des actions par des liens de conséquence⁷ ». Si tous les droits-buts prennent la forme de droits à certaines capacités, alors un tel système peut être appelé système de droits-buts⁸.

Les limites de la démonstration

Quel est le rôle de la nature dans ce contexte ? Il faut tout d'abord préciser ce que nous entendons par « nature », car le concept est polysémique. Il ne nous importe pas ici de définir ce qu'est la nature en général, ce qui relèverait d'un exercice d'ontologie, mais seulement d'éclaircir la distinction nature/artifice pour nous appuyer dessus ensuite et en montrer les limites. Ici, nous suivrons Bruno Latour et nous définirons ce qui est « naturel » comme ce qui est « non-humain », et ce qui est « artificiel » comme ce qui correspond à « l'humain », le produit de la main de l'homme. Cette distinction est moderne. Bruno Latour montre que ce qui distingue les Modernes est d'avoir établi une constitution, un partage entre humains et non-humains. Il n'y a pas de nature dans les sociétés humaines. Les sociétés humaines sont artificielles, et ce qui caractérise l'homme, c'est l'artifice⁹. Ce qui caractérise l'homme moderne est d'avoir compris cela et de ne plus craindre la nature de manière irrationnelle (animisme, etc.). L'artifice est le fruit du travail. La nature n'a de valeur que travaillée. La nature est le milieu tel qu'il se donne avant d'être travaillé. Ce milieu offre des ressources illimitées pour autant que l'ingéniosité humaine est elle-même illimitée. Ce ne sont pas les potentialités du milieu qui ont de la valeur mais le travail humain, car ces potentialités n'existent que quand elles sont construites. La terre ne donne rien d'elle-même. Tout ce qui est tiré de la nature par l'homme est artificiel.

Amartya Sen reprend très largement ces distinctions. Les capacités sont essentiellement le produit du travail humain, organisé collectivement, sur une nature conçue comme un stock de ressources situé à l'extérieur de la personne humaine et même à l'extérieur des sociétés. La liberté est le résultat de l'agencement des volontés travaillant ce réceptacle passif qu'est la matière. Plus les sociétés artificialisent

⁶ A. Sen, *ibid.*, 48.

⁷ A. Sen, 1993, 130.

⁸ A. Sen, 2000. *Un nouveau modèle économique*, Paris, Odile Jacob, 132.

⁹ L. Ferry, 1992. *Le Nouvel Ordre écologique*, Paris, Grasset.

leur milieu de vie, plus elles sont modernes et plus elles sont « développées ». Amartya Sen s'inscrit dans cette lecture du monde : la coopération humaine semble certes mettre en jeu des matériaux, mais elle ne reconnaît jamais ce qu'elle doit à la nature. La valeur vient uniquement du travail et de la médiation sociale. Le matériau est un support de médiation sociale et il n'est que cela. Le rapport des personnes avec ce matériau dépend exclusivement de rapports sociaux et non de rapports avec le reste du monde. Amartya Sen est donc un moderne, au sens où Bruno Latour l'a défini.

Cette vision pose problème, et cela en trois points particuliers qui ne recouvrent pas tout à fait la critique latourienne de la modernité.

Tout d'abord, comme l'ont montré Bruno Latour, le courant *ecological economics* et bien d'autres, il n'y a pas de distinction nette entre nature et artifice. En effet, si tout objet est bien médiation sociale, il faut aussi remarquer que tout objet participe aussi de la nature et est aussi, par conséquent, médiation avec la nature. Et ce que nous apprend l'écologie est que cette nature est liée avec le reste de la nature. Le maintien de la vie dans la personne a lieu en grande partie à son insu : vieillissement, échanges cellulaires, ballet des atomes et molécules à travers notre personne et notre environnement, etc. Nous sommes rythmés par des activités cycliques régulières et involontaires, souvent imperceptibles : respiration, pulsations du cœur, etc., mais aussi renouvellement des cellules. La médecine et la nourriture aident à maintenir la personne dans l'état de vie, mais elles ne l'inventent pas. Le dopage augmente la force musculaire, mais il ne la crée pas. La connaissance que nous avons de notre corps est lacunaire¹⁰ et, pour agir, notre intentionnalité consciente n'est souvent requise qu'à la marge. L'apparente stabilité et séparabilité des « matériaux » cache un océan d'interactions dynamiques continues. L'intervention de la volonté humaine dans le processus reste marginale, et aux conséquences incertaines. Cela n'est jamais plus évident sans doute que dans le cas des déchets : l'objet médiation quitte tôt ou tard la société et, dès lors, la trace de l'action de la main de l'homme se perd jusqu'à devenir indiscernable – s'il est biodégradable. Sinon, il peut venir empoisonner des êtres situés à des centaines ou des milliers de kilomètres de là, plusieurs décennies ou plusieurs siècles plus tard. Si l'action technique est médiation avec la nature, alors il faut nous pencher sur le contenu de cette médiation et en particulier cette idée que le travail émancipe. On a là tout autant des enjeux existentiels que des enjeux institutionnels, en termes d'éthique tout autant que de bien commun.

La distinction entre nature et artifice est construite, ce qui nous mène à la seconde limite de la démonstration d'Amartya Sen. La configuration moderne, dans laquelle s'inscrit le prix Nobel indien, est culturelle et non universelle. Cette configuration a ceci de particulier qu'elle étend démesurément le domaine de l'appropriable. En effet, affirmer que la valeur vient uniquement du travail humain, de l'ingéniosité humaine, c'est nier toute idée de patrimoine naturel. S'il n'existe pas de « biens naturels », que tout bien n'existe que construit, alors le devoir premier de l'homme moderne est de tout modifier car, si l'ingéniosité ne se transmet pas, les produits de l'ingéniosité le peuvent. Transmettre un patrimoine naturel n'a aucun sens de ce point de vue, car il n'y a rien de tel qui existe. Et pourtant, ce que nous apprennent les problèmes « environnementaux » est que les hypothèses concernant les ressources illimitées ou indéfiniment substituables sont non seulement fausses, mais encore normatives. Le pétrole n'est pas une ressource mais un élément du patrimoine naturel, un élément qui, s'il n'est saoudien ou états-unien, est peut-être un élément du patrimoine commun de l'humanité au même titre que l'Amazonie ou l'éléphant peuvent être considérés comme « internationaux » et relevant du patrimoine commun de l'humanité. D'autres êtres humains voudraient peut-être bénéficier de cet élément-là de la nature, que l'homme ne sait pas fabriquer ou qu'il ne sait fabriquer qu'en puisant dans d'autres éléments naturels qui, eux aussi, pourraient être appropriés par d'autres. La prise en compte des générations successives limite le périmètre des droits des générations contemporaines à l'usufruit, c'est-à-dire à l'usage de biens susceptibles d'être renouvelés à l'identique. Locke, qui a été mal compris sur ce point, ne disait pas autre

¹⁰ E. Husserl, 1993. Intuition et re-présentation, intention et remplissement, in *Sur les objets intentionnels*, trad. Jacques English, Paris, Vrin, 215-253.

chose : l'homme n'est propriétaire que de son travail¹¹, et par conséquent pas de ce qu'il n'a pas produit. Aucune dégradation irréversible des biens naturels ne devrait être tolérée, car la part des biens que l'être humain n'a pas créés ne lui appartient pas, ni à une génération particulière. Nier le naturel dans l'objet, en faire une pure médiation sociale, c'est rendre impossible la politisation des questions de patrimoine et d'habitat. Sen, qui s'inscrit dans cette perspective, reste fermé à tout enjeu écologique.

Enfin, à la différence de Bruno Latour, nous défendons ici avec Andrew Feenberg l'idée que l'histoire de l'écologie et de la « crise écologique » ne nous apprend pas tant que la modernité ait voulu exclure la nature de ses relations, mais plutôt qu'elle a posé comme principe sacré que la providence technologique viendrait produire et harmoniser un monde nouveau, totalement différent de « l'état de nature », défini comme étant l'état précédant la révolution industrielle. Chassée par la porte, la nature est revenue par la fenêtre. Sous une théorie de « l'homme-Dieu » ou de « l'homme-artifice », a pris corps une théorie du « développement » des sociétés : les sociétés se développent comme les plantes se développent, leur avenir est inscrit dans leur code génétique. La loi naturelle d'évolution des sociétés est « le développement », sous-entendu le développement technologique. L'hypothèse que nous défendons ici avec A. Feenberg est que le grand partage entre humains et non-humains est une construction sociale reposant non pas sur la distinction entre sciences naturelles et sciences sociales, mais sur la division du travail entre « l'économie » d'une part, et plus précisément « la technoscience », et « le social » de l'autre. La technoscience produit les richesses et gère les déchets, et par là joue le rôle de purification : elle artificialise la nature puis renaturalise les artifices. Le social utilise et répartit ces richesses pour le bien-être commun. La technoscience certifie au social que les objets sont 100 % artificiels, qu'ils sont pure médiation sociale : c'est elle qui a le rôle de purification. Mais, si B. Latour confinait ce rôle à la science, nous affirmons ici avec A. Feenberg que c'est ce qu'il est convenu d'appeler « la technocratie » qui est concerné. En effet, ce qui caractérise la modernité est la foi dans le déterminisme technique, pour le célébrer ou pour le dénoncer¹². À la différence de B. Latour, nous n'estimons donc pas que « l'empire du Milieu » est inconnu. Au contraire, il est le lieu d'une organisation bien identifiable : la mobilisation générale pour l'appropriation et la production en vue de l'artificialisation, laquelle est perçue comme étant nécessairement bénéfique. La prolifération des hybrides n'a rien de surprenant dès lors que l'organisation sociale a été livrée à la passion « scientifiquement organisée » du productivisme, lequel a pour fondement le principe selon lequel « tout est appropriable » – tout est consommable, tout est « ressource ». Le développement technologique a pour but de forcer la nature pour s'en approprier les secrets, de manière à « remettre la nature à l'endroit ». L'œil moderne refuse toute limite à l'appropriation comme étant « obscurantiste ». Quand il reconnaît la pertinence des risques écologiques, c'est toujours pour appeler à davantage de « gestion », alors qu'il faudrait au contraire limiter l'appropriation. Et cela pour une raison simple : les risques en question (changements climatiques, nucléaire, etc.) ne sont pas gérables. Leur gestion implique en effet des conditions inhumaines : infaillibilité¹³, la connaissance parfaite de systèmes non-linéaires et par conséquent intrinsèquement inconnaissables, etc. Une telle attitude ouvre la voie à des déstabilisations majeures et à des politiques sécuritaires. Les gestionnaires d'aujourd'hui sont les écodictateurs de demain¹⁴. Parfois la déstabilisation est une politique consciente pour obtenir le pouvoir suprême, parfois tel n'est pas le cas, ce n'est pas l'objet de cet article de l'examiner.

La société évolue bien dans la nature, mais ce qui permet de dire que cela n'a aucune incidence politique sur l'ordre naturel est, d'une part, l'hypothèse selon laquelle on peut puiser autant de ressources que l'on veut et rejeter autant de déchets qu'on le souhaite dans l'environnement sans qu'il y ait jamais de modification de cet ordre naturel sinon son « humanisation » progressive, et d'autre part le fait que le développement technologique est présenté comme le fruit d'une rationalisation intemporelle que l'on

¹¹ J. Locke, 1690. *Deuxième traité du gouvernement civil*, chapitre V.

¹² Voir A. Feenberg, 2004 (éd. orig. 1999). *(Re)penser la technique*, Paris, La Découverte, 24.

¹³ H. Jonas, 1998 (éd. orig. 1979). *Le Principe responsabilité*, Paris, Flammarion.

¹⁴ Voir aussi F. Flipo, 2004. Les biens naturels, *Le Banquet*, janvier, 401-416.

n'ose plus présenter comme « naturel » mais qui en présente toutes les caractéristiques en ce que cette rationalité échappe à la liberté humaine. Le déterminisme technologique écrit l'histoire. Il affirme de manière péremptoire que les ressources et l'environnement resteront abondants, que la stabilité naturelle ne sera pas davantage remise en cause que la pérennité du nouvel ordre établi, appelé lui-même à durer éternellement. C'est la thèse de la « fin de l'histoire » qui était partagée par les néolibéraux et les communistes et qui reste encore très largement d'actualité. Amartya Sen reprend ce grand partage. Là où il innove est qu'il remet en cause la division du travail entre « économie » et « social ». S'appuyant sur une conception de la richesse et du bien-être beaucoup plus étendue que les économistes orthodoxes qui ne s'intéressent qu'à la production de biens matériels, il peut montrer que la production de ce bien-être commun dépend d'un grand nombre d'aspects non-économiques. Amartya Sen a remis en cause la domination des conceptions du bien-être articulées exclusivement autour de la production d'objets, mais il n'a pas remis en cause le grand partage entre nature et société.

La nature est liberté

La nature a ses processus propres, qui agissent indépendamment de ce que les personnes en pensent. Les sociétés participent de ces processus. Le travail humain peut les modifier, en infléchir le cours, mais il ne crée pas les lois de leur évolution, pas plus qu'il ne crée la matière ou l'énergie. Nous ne sommes pas seulement une volonté mais un corps et une vie. Nous naissons sans l'avoir voulu, nous évoluons à notre insu, nous mourons dans une seconde d'inattention. L'humain est nature et artifice. La nature humaine n'est pas passive, la vie veut s'y maintenir et peut faire preuve d'adaptation surprenante pour y parvenir. Victor de l'Aveyron, l'enfant-loup, était par exemple capable de courir dans la forêt et de se rouler dans la neige sans être transi de froid¹⁵. Sans aide humaine, mais grâce à la solidarité providentielle et exceptionnelle d'une communauté de loups, il disposait d'une résistance au froid et à la maladie tout à fait hors du commun des personnes de son temps. Pour obtenir cette capacité, les parents biologiques de Victor auraient dû recourir aux produits de la coopération sociale : vêtements, feu et abri pour se réchauffer, etc.

C'est la nature qui est la source de ce flux incessant de nouvelles têtes, ce flux continu de naissances que les sociétés humaines accueillent toujours avec autant d'étonnement. La nature nous fait libres, si libres que nous pouvons indifféremment devenir loups ou princes, mathématiciens ou athlètes. La culture et l'éducation viennent limiter et élaborer cette liberté à l'état brut, qui sans cela resterait pure indétermination. Là encore, les analyses de Castoriadis nous sont d'une grande aide. Sans entrer dans le détail, ce qui nous éloignerait par trop de notre sujet, notons ici que les catégories sociales, apprises, viennent réduire l'indétermination originelle de l'enfant, pour lui donner un sens, pour lui donner des repères¹⁶. Indéterminé, l'enfant n'a pas de repère et vit dans un état fusionnel avec son environnement. Apprenant peu à peu la dualité, puis la triade, puis un ensemble toujours plus grand et plus précis de catégories distinctes, l'enfant souffre, certes, perd une partie de sa liberté, mais il gagne l'autonomie nécessaire pour vivre à son aise un environnement qui évolue. Il gagne les moyens de devenir parent à son tour, et ainsi de suite. Toutes les libertés possibles sont offertes par la nature. Il ne dépend que des êtres humains de savoir les cueillir et en faire bon usage, et de ne pas mettre en danger les libertés de celles et ceux qui les suivront dans l'ordre temporel. La médecine n'est pas un triomphe sur la nature : elle est simplement une possibilité qui nous est offerte. La nature donne les maladies et la médecine en possibilités. Les personnes, par l'étude attentive, ont fini par en découvrir certains secrets et cela est un gain précieux. Mais, inversement, les personnes peuvent dégrader la nature, et rendre des régions entières inhospitalières. Tchernobyl en est le cas paradigmatique.

Parce que l'être humain participe d'un corps et d'une vie qui ne sont pas illimités mais vulnérables, il ne peut pas vivre dans tous les milieux. Il a une certaine tolérance par rapport aux fluctuations du milieu,

¹⁵ J.M.G. Itard, 1994. *Victor de l'Aveyron*, Paris, Allia.

¹⁶ C. Castoriadis, 1975. *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.

mais elle n'est pas sans limites. C'est pour cette raison que les artifices sont nécessaires pour aller dans les milieux inhabitables : scaphandre, etc. Il faut beaucoup de persévérance et d'ingéniosité pour arriver à vivre dans le désert, de sable ou de glace. Les peuples qui habitent ces lieux y ont historiquement été poussés par l'invasion d'autres peuples. Les terres fertiles ont souvent fait l'objet de convoitise, car la nature n'a pas besoin que la main humaine vienne la détériorer pour être hostile. Les lieux permettant une vie agréable sont peu nombreux, et tous compris dans la biosphère. Plus le lieu est hostile, plus il doit être modifié pour être rendu vivable. Ces modifications doivent être renouvelables pour être durables. Et pour qu'elles puissent légitimement être citées au crédit du patrimoine commun de l'humanité, elles doivent faire la preuve de leur universalité.

Les libertés substantielles dépendent donc non seulement de l'organisation des libertés instrumentales des personnes, mais aussi de l'état de la nature tout entier. L'être humain et la société humaine participent de la nature dont ils tirent une partie de leur être et de leurs capacités effectives d'action. Or, c'est là précisément la définition d'une « capacité ». Il s'avère donc qu'une capacité n'est pas le fruit de la seule intention, ou du seul travail en tant que médiation sociale. La capacité n'est pas purement artificielle. L'existence d'une capacité présuppose l'existence et le maintien d'une activité naturelle ayant une certaine forme, un certain ordre, qui a lieu en grande partie à l'insu de l'attention humaine, mais auquel celle-ci doit prêter attention si elle veut éviter de provoquer des conséquences néfastes sur la liberté. La capacité est toujours un hybride de nature et d'artifice, et cela jusqu'à un point « insondable », pour reprendre l'expression de Castoriadis¹⁷. Jonas, essayant de saisir l'origine de la volonté, en arrive à la même conclusion : la liberté de marcher est, jusqu'à un point impossible à déterminer précisément, une capacité agie à la fois par l'intention et par la nature¹⁸. L'établissement des responsabilités respectives, nature d'un côté et intention de l'autre, est un problème extraordinairement riche et complexe, que nous n'aborderons pas ici. Il traverse l'épistémologie, mais aussi la morale, l'administration judiciaire de la preuve ou encore le politique. C'est à lui que les sociétés humaines sont confrontées quand elles s'interrogent sur leur destinée, sur leur histoire. C'est encore à lui que chacun d'entre nous est confronté quand il tente de suivre le conseil nietzschéen : « deviens ce que tu es ».

Si la capacité est un composé de nature et d'artifice, et si la nature est interdépendante, alors techniques et politique sont tout autant des médiations avec la nature que des médiations sociales. Quand on coopère pour modifier le milieu, on rencontre certes autrui, en face à face ou dans la division du travail, mais aussi les générations à venir et l'ensemble des êtres qui seront affectés par cette modification. Les techniques et les politiques qui nient cela sont injustes car elles accordent toute la prééminence aux générations contemporaines. Si on veut contribuer à un monde soutenable, on doit au contraire chercher à mettre en œuvre, ici et maintenant, des médiations avec la nature qui ne soient pas de l'ordre de l'appropriation illimitée, mais du registre du respect, car, au travers de cette médiation, ce sont les générations à venir et les autres êtres vivants avec lesquels nous interagissons. À l'heure où l'on nous parle de voyage sur Mars ou de découverte d'autres planètes abritant la vie, la moindre des choses serait que nous ayons fait ici, sur cette planète, la preuve de notre capacité à cohabiter pacifiquement avec des formes de vie très différentes de nous. C'est dans cette perspective qu'il faut replacer, par exemple, les conflits autour de l'ourse Cannelle dans les Pyrénées. Un ours, c'est un animal qui a besoin d'un habitat et de respect, pas une chose que l'on gère. Et on n'est pas capable de le faire chez soi, alors pourquoi irions-nous donner des leçons aux Africains en matière de protection des éléphants ou des lions ?

Dépasser l'économie : pour une science de l'habitat

Nous pouvons à présent saisir toute l'importance de l'élargissement du concept de capacités pour le renouvellement des théories qui président à l'organisation de la coopération humaine – théories dominées

¹⁷ C. Castoriadis, *ibid.*

¹⁸ H. Jonas, *op. cit.*, 117-130.

par ce qu'on appelle aujourd'hui « l'économie ». Si la liberté réside dans l'extension pérenne des capacités individuelles, alors il est trois aspects à prendre en compte.

Le premier est l'évolution réelle de la nature à long terme. En effet, l'artifice ne se maintient pas de lui-même : à l'instar de l'amortissement du capital en économie, les constructions humaines s'usent et perdent peu à peu leur forme. Leur maintien nécessite du travail et la pérennité de flux de ressources. Dans certains cas, il est regrettable que les artifices disparaissent car ils procuraient une amélioration du bien-être, mais dans d'autres cas c'est l'inverse : quand les armes se taisent et rouillent, et que la terre brûlée reverdit, quand les enfants abandonnés par les humains sont accueillis par les loups, quand il existe encore un maquis à prendre pour résister à un pouvoir autoritaire, quand un système despotique s'effondre, que les institutions sont corrompues et que les citoyens doivent se procurer leurs biens de première nécessité à partir de leur potager, alors la pérennité d'un ordre naturel relativement bénéfique ne dépendant pas de médiations sociales complexes apparaît comme la dernière liberté possible. La pérennité d'un ordre naturel assez accueillant (absence de toxiques, etc.) apparaît par conséquent comme l'une des conditions nécessaires pour que la liberté continue d'avoir lieu, par-delà les accidents provoqués par les êtres humains et leurs artifices. Les médiations sociales sont souvent plus périssables que les régulations spontanées de l'habitat et il importe avant tout de compter sur ces dernières pour assurer la liberté. Les promesses de nettoyage ou de confinement des toxiques sont rarement tenues, il est plus sûr de lutter contre les toxiques sous toutes leurs formes. Faire en sorte qu'ils n'existent pas est le meilleur moyen d'éviter les gestions hasardeuses. C'est un peu cette logique qui est à l'œuvre derrière les stratégies qui en appellent à la « décroissance¹⁹ ». Toutes imparfaites qu'elles soient, ces régulations spontanées de l'habitat peuvent bel et bien prétendre au premier rang des libertés fondamentales, étant entendu que nous ne voudrions pas tomber dans l'excès inverse à celui opéré par la modernité : si tout ne vient pas du social, tout ne vient pas de la nature non plus. Il est intéressant en ce sens de noter que de tels aspects ne sont pas absents de la réflexion de Grotius sur les règles de la guerre et de la paix. Grotius enjoignait de limiter la dévastation produite par la guerre en affirmant qu'il fallait protéger les arbres fruitiers, de même que les laboureurs et leurs maisons²⁰. Les règles de la guerre visaient à encadrer la confrontation et éviter l'escalade. La guerre totale moderne a perdu les valeurs proprement militaires de l'épreuve de force codifiée et honnête (fair) pour laisser la place à la pure dévastation dans laquelle tous les moyens sont bons. Les critiques de la technique peuvent estimer que le bilan total est plutôt négatif : mieux vaut être « pauvre », du point de vue économique, et être riche d'autres biens tels que la vie et la paix, que « riche » du point de vue économique mais pauvre d'autres biens tels que la vie et la paix²¹. En tout cas, la question de la priorité du respect du patrimoine sur les différends entre générations vivantes et pouvant confronter leurs conceptions reste posée.

Second aspect à prendre en compte : l'universalité des « améliorations » ou des « protections » du milieu, naturel et artificiel. La question centrale, ici, est celle de l'irréversibilité des modifications anthropiques des régulations spontanées de l'habitat. Si, jusqu'ici, les activités humaines ont souvent contribué à améliorer le monde, aujourd'hui c'est de moins en moins le cas et avec une irréversibilité de plus en plus grande. Les déséquilibres croissent, et les personnes les plus faibles, celles dont l'espace de capacités est le plus restreint, sont les premières touchées. La régularité climatique est une question de vie ou de mort pour un milliard de paysans qui n'ont pas les revenus nécessaires pour compenser une mauvaise récolte. L'interdépendance écologique crée des tensions nouvelles. La qualité des habitats dans les faubourgs des grandes mégaloïles est si mauvaise qu'il faut aller chercher dans les zones volcaniques pour trouver l'équivalent en milieu faiblement artificialisé. Il ne s'agit plus seulement d'améliorer l'habitat à partir d'un donné qui a pu sembler frugal et ingrat ou abondant, selon les époques et les lieux. Désormais, ce donné, si maigre paraisse-t-il, est aujourd'hui en danger. Un nombre grandissant de processus naturels contribuant

¹⁹ <http://www.decroissance.org>

²⁰ H. Grotius, 1625. *Le Droit de la guerre et de la paix*, chapitre XII relatif au « Tempérament par rapport à la dévastation et autres choses semblables ».

²¹ Ainsi le scénario « monde forteresse » du *Global Scenario Group*, <http://www.gsg.org/gsgpub.html>

au bien-être de n'importe quel être humain risquent d'être définitivement détruits, sans que les médiations sociales présentent la garantie voulue pour assurer leur remplacement dans le long terme. Et cela au nom d'améliorations dont on peut douter de l'universalité. La destruction définitive ou l'épuisement de possibilités offertes par les régulations spontanées de l'habitat pose la question morale des droits des générations à venir. Avons-nous le droit de changer le contenu du patrimoine dont elles vont hériter ? Sommes-nous certains que les priorités que nous établissons aujourd'hui seront encore les mêmes à l'avenir ? Nos priorités ne sont-elles pas seulement culturelles, et non universelles ? Est-il juste de transmettre aux générations à venir des macrosystèmes dont nous savons dès à présent que l'utilité qu'ils procurent dépend étroitement d'un approvisionnement régulier en ressources épuisables ? Peut-on charger les générations à venir de résoudre les problèmes qui viendront inévitablement à se poser ? Ces questions devraient être au cœur des préoccupations sur « le développement », Sen n'en dit pas un mot.

Ces deux aspects convergent dans un troisième. Les capacités, pour s'exercer, doivent disposer d'un espace écologique²², autrement dit être disposées de telle manière que leur pérennité ne soit pas mise en danger, dans le temps, par les sous-produits de son exercice effectif et, dans l'espace, par l'espace écologique occupé par les autres êtres vivants. Les espaces écologiques ne sont pas également répartis. Certains et certaines bénéficient de vastes habitats confortables et d'autres, de petits habitats exigus et difficiles à vivre (toxiques, etc.). Quand on étudie la répartition des habitats, on découvre que les habitants des habitats dont personne ne veut sont déjà victimes d'autres discriminations telles que la race ou le non-respect des droits²³, ou encore la dépendance financière et le pillage des richesses (tiers-monde). Tout l'enjeu est de savoir comment seront répartis ces habitats, entre les personnes et les autres êtres vivants, dans l'espace et dans le temps. Les qualités des milieux sont très variables selon les lieux : déserts, climats tropicaux, sols fertiles, faune et flore, etc. Leur organisation est complexe, mal connue. Leur évolution n'est pas nécessairement linéaire : elle peut être chaotique, mettre en jeu des effets de seuil, etc. Ils mettent en jeu un grand nombre d'échelles différentes. Les coopérations humaines sont elles aussi complexes et organisées à différentes échelles. L'extension des capacités doit prendre en compte l'existence et la solidité de ces réseaux, mais elle doit aussi appréhender les processus naturels de manière plus adéquate.

Amartya Sen a proposé une nouvelle synthèse sous la forme d'une théorie du développement comme liberté fondant les anciennes catégories de « social » et « économique ». Il faut désormais proposer une théorie fondant les trois piliers du développement durable, qui recompose « l'environnement » avec les deux précédents, et cette théorie ne nous semble pouvoir être qu'une théorie des habitats. Une théorie des habitats mettrait la cohabitation pacifique au fondement de ses principes, et non la croissance, car, dans sa perspective, les jeux à somme positive en matière de production de biens matériels consommables ne sont plus la règle mais l'exception et la question de l'échelle de l'action individuelle et collective devient centrale. Une théorie de la croissance n'affirme rien d'autre que la poursuite et l'expansion d'un ordre : l'ordre des macrosystèmes techniques. C'est sur l'ordre qu'il faut porter la discussion et non sur les aménagements à la marge de cet ordre. Une théorie des habitats remettrait la question de l'ordre commun au centre des préoccupations collectives, ainsi que la question de la propriété et de son usage. Bref, en observant les tendances actuelles, nous faisons ici l'hypothèse qu'une théorie des habitats couronnera le programme de travail ouvert par le développement durable. L'enjeu est de savoir si davantage de capacités pour tel groupe ou telle personne se traduit par une diminution des capacités ici ou ailleurs, maintenant ou dans l'avenir. Voilà qui nous semble être une piste de réflexion particulièrement prometteuse pour repenser quelque chose comme un bien commun à l'échelle globale. Les pistes de recherche sont nombreuses.

²² F. Flipo, 2002. L'espace écologique. Sur les relations de l'écopolitique internationale à la philosophie politique classique, *Écologie & Politique*, 26.

²³ J. Agyeman, R.D. Bullard & B. Evans, 2003. *Just sustainabilities: Development in an unequal world*, London, Earthscan.

